52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 6 7 FEVRIER 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un curé peut-il se prévaloir de sa charge des âmes pour ne pas empêcher la divulgation, faite à lui-même, des fautes et des défauts cachés de ses paroissiens, même lorsqu'il ne s'agit pas d'un mal grave à éviter par ce moyen ?

2° A seule fin de savoir ce qui se passe, d'être plus utile à ses ouailles en les connaissant mieux, peut-il laisser une personne bien intentionnée et dont la bonne foi est entière, les écouter et les lui communiquer ensuite ?

3° Peut-il chercher à savoir lui-même ? Si oui, dans quelle mesure ?

Je serais heureux de savoir ce qu'il faut penser de ces questions, au point de vue de la théologie morale et pastorale.

R. — Sur le bois de la table autour de laquelle les hôtes venaient s'asseoir, S. Augustin avait fait graver ce distique :

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam
Hanc mensam vetitam noverit esse sibi.

Le saint évêque avait en horreur la médisance, et ne la souffrait en aucune manière, pas même quand elle se produit *inter pocula*. Parmi les devoirs de sa charge, il en est un auquel on ne lui fera jamais reproche d'avoir failli : celui de la correction fraternelle, témoin l'inscription citée plus haut. Quelque humoriste en liturgie a dit pourtant que la mitre de l'évêque avait la forme de deux grandes oreilles qui se regardent, parce qu'il devait tout entendre et tout retenir, mais ne rien divulguer. Un simple curé ne porte pas la mitre, mais la discrétion lui est imposée à raison même de son ministère. Serait-ce pourtant un motif suffisant pour écouter complaisamment tous les racontars que lui viennent faire, avec des intentions très diverses, les « bonnes personnes » de sa paroisse ?

Nous imaginons bien toutes les raisons qu'on peut apporter en faveur de l'audition des petits potins. Il faut que le curé soit renseigné et son ministère ne peut qu'y gagner. Car à juger ses paroissiens sur les apparences, il les connaît mal. Et comment remédier efficacement à leurs défauts, comment ne pas se fourvoyer lui-même parfois, s'il ne sait pas ? etc., etc.

Sans doute, il peut y avoir des avantages, mais à transformer ainsi le presbytère ou la sacristie en poste d'écoute, et le curé en détective, il peut y avoir beaucoup plus d'inconvénients. L'expérience démontre assez que les curés trop indulgents pour les rapports sont plutôt honnis de leurs paroissiens dont ils ne gagnent pas la confiance. Le pécheur trop connu n'ose plus aborder son curé. Mais n'insistons pas.

Entre les deux excès, celui de se tenir à l'écart et de ne rien savoir du tout, et celui de ne vouloir rien ignorer, il y a un juste milieu. Il nous est tracé par les règles de la théologie morale, dont nous n'avons qu'à faire ici une sage application. Pas plus qu'un simple paroissien, le curé n'échappe aux lois qu'il enseigne au nom du Christ et de l'Eglise.

Or, dans quelle mesure est-il permis de révéler les défauts ou les fautes du prochain ? Dans la même mesure, il est permis de les écouter.

En principe, il n'est point permis de révéler les défauts ou les fautes du prochain. La médisance est un péché contre la charité et contre la justice, car elle a souvent pour effet de causer au prochain le grave dommage de nuire à sa réputation, qui est le meilleur de ses biens : « Auferre alicui famam valde grave est, dit S. Thomas, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo a multis bene agendis. Propter quod dicitur : Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. » (IIa-IIæ, q. 73, art. 2).

En principe pareillement, il n'est donc point permis d'écouter le médisant. C'est un double péché contre la charité que de ne point lui imposer silence, quand on le peut facilement. Péché d'abord, parce qu'on manque au devoir de la correction fraternelle ; péché ensuite, parce qu'on omet de porter secours à la victime de la médisance. « Detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius est, non facile dixerim, » dit S. Bernard. Car nous sommes obligés, quand nous le pouvons, d'empêcher le mal du prochain, tant le mal du péché que le mal matériel. Nous voulons bien accorder pourtant que l'auditeur bienveillant du détracteur est moins souvent un malicieux qu'un simple curieux qui laisse parler pour savoir. Mais celui qui encourage la médisance partage, même en justice, la responsabilité du médisant.

Si c'est le devoir d'un simple laïque de mettre un frein à la loquacité du médisant, à combien

plus forte raison est-ce celui d'un curé, pasteur d'âmes, qui a la charge de gouverner, partant de reprendre et de corriger. Ce serait mal comprendre le devoir de sa charge que de laisser courir, en sa présence, la langue alerte de la bonne dévote qui, sans paraître y toucher, par chaque phrase de son discours, arrache à son prochain un lambeau de réputation. Elle n'y voit pas grand mal, dira-t-on ; peut être même qu'elle n'en voit pas du tout. Qu'importe ! ou plutôt, raison de plus de l'avertir charitablement, sinon de l'injustice qu'elle commet sans s'en douter, du moins de l'imperfection de son langage qui frise le manque de charité. Belle occasion pour le pasteur de remplir son devoir de redressement, d'éducation des âmes !

Vous dites qu'il ne s'agit pas d'un mal grave et que la divulgation est faite seulement au pasteur. — A part les exceptions dont nous allons parler, nous maintenons le principe, et nous préférons que le pasteur fasse la correction fraternelle, plutôt que d'écouter des choses qui lui semblent de quelque utilité pour lui-même. Son premier devoir est d'empêcher le péché, l'injustice. Si, au dire de S. Paul, *non sunt facienda mala ut eveniant bona,* ne faut-il pas arrêter le péché, même matériel, au risque de n'en pas retirer le bien escompté ?

La curiosité, c'est-à-dire le désir de savoir sans nécessité, n'est pas une vertu. Beaucoup ne s'en doutent guère, et prêtent une oreille attentive à toute conversation. Puis, quand on sait, naît facilement le désir de communiquer sa science, de l'échanger surtout avec un tiers. La curiosité engendre le bavardage, *garrulitas,* dont nos excellentes dévotes ne sont pas toujours indemnes. Et comme elles aussi, n'est-ce pas ? des ecclésiastiques, au sortir de l'office, ne sont pas fâchés d'apprendre (dans les deux sens) quelque secret. Eh bien ! la curiosité et le bavardage sont des défauts qui entraînent des péchés. Manifester un défaut grave du prochain, à une seule personne discrète et prudente, sans nécessité, par démangeaison de parler, c'est d'après certains théologiens un péché grave. « Quamvis etiam, dit S. Thomas, si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto sed in parte. » (Q. 73, art. 1, ad 2). Et Billuart est du même avis, sauf qu'il renchérit sur la sentence du maître : « Ex opposita sententia sequitur : 1° quod vir prudens, cui revelas crimen alterius, possit pari jure revelare alteri prudenti, et iste alteri, atque ita proximus apud plures graviter diffamabitur absque peccato mortali ; 2° quod qui solus audit detractionem gravem, possit illam tolerare ut venialem, se prudentem reputando, quod est contra communem opinionem. » N'est-ce pas, en effet, avec de semblables arguments qu'on légitime tous les cancans ? « C'est à moi qu'on le dit. — Je ne le dis qu'à vous. » Et tous sont si parfaitement convaincus d'être la discrétion même et de parler à la discrétion ! Péché grave, dit S. Thomas, de parler à un seul. Péché grave, ajoute Billuart, d'écouter seul un seul qui parle. — Tous, c'est vrai, ne sont pas aussi sévères : Cajetan, Navarrus, Bonacina et d'autres encore limitent la faute du médisant et de son auditeur au péché véniel. — Mais le partage des avis n'enlève rien à la laideur de la médisance et de son audition. Aussi que penserait-on, objectivement s'entend, d'un curé qui serait friand de ces médisances confiées à lui seul par quelque paroissien bavard ? Tout simplement qu'il donnerait du scandale. Et s'il est vrai que ce qui est bagatelle chez un laïc devient crime chez un ecclésiastique, quelle opinion ce curé donnerait-il de lui, même s'il écoutait trop facilement des médisances légères ? Et s'il les provoquait ? s'il cherchait à savoir un peu tout ce qui se passe ? Oh ! non, nous n'aimerions pas ce curé policier. Les curés trop curieux, qui n'empêchent pas la médisance chez leurs paroissiens, mus eux-mêmes par le désir de savoir, tomberaient, croyons-nous, sous la réprobation de S. Thomas, disant des supérieurs qui omettent de reprendre le détracteur : qu'ils manquent à leur devoir (q. 73, art. 4). Ni curieux, ni bavard, voilà le bon curé.

Nous avons annoncé des exceptions. A vrai dire, ce n'en sont point, mais l'application de principes supérieurs. On sait que dans le conflit entre deux devoirs, c'est le moindre qui cède. La médisance perd son caractère peccamineux et cesse d'être une médisance pour devenir la révélation permise d'un crime caché et un acte louable, quand elle cesse d'être injuste. Quand il est permis de révéler les défauts du prochain, il est permis aussi d'en écouter la révélation.

Or, nous connaissons les raisons majeures qui permettent cette révélation : le bien public et parfois le bien particulier.

Voici dans la paroisse une personne qui sème l'erreur doctrinale, fait de la propagande pour une secte hérétique ou un journal condamné, répand de mauvais livres contre la foi et les mœurs. M. le curé écoutera la révélation qui lui en sera faite, et loin de molester son interlocuteur, il le félicitera. Il ira plus loin, et lui demandera de compléter ses renseignements. Lui-même aura à cœur de faire une enquête pour découvrir le mal, il interrogera plusieurs ; et il sera tout à fait dans le devoir de sa charge, qui est de veiller à la garde de son troupeau.

De même, rapporte-t-on devant lui, aux fins utiles d'avertissement à donner, les scandales d'une congréganiste, les méfaits d'un petit polisson de son catéchisme, M. le curé écoutera encore complaisamment. Car le rapporteur a une raison qui l'autorise à parler à son curé. Celui-ci a donc le droit d'écouter.

Le difficile, sans doute, sera de dire dans quelle mesure il peut écouter des rapports. Nous avons dit déjà : dans la mesure où le rapporteur a le droit de les faire. Il est évident que le curé recevra ainsi plus de confidences qu'un simple laïque, parce

que sa charge de pasteur le désigne pour recevoir bien des révélations. Toutes les fois que celles-ci seront motivées par le bien commun de l'Eglise ou de sa paroisse, par le bien de ses paroissiens, qu'elles seront faites avec discrétion, et surtout dans un sentiment de véritable charité, il les accueillera. Car, sinon toujours objectivement, du moins subjectivement, elles seront justes de la part de qui les fait, partant de la part de qui les entend.

En dehors de ces cas, et dans le doute, mieux vaut qu'il ignore et ne manque pas au devoir de la correction fraternelle.

Q. — Pourriez-vous me dire *in genere* en quoi consiste le secret du Saint-Office, — quelle en est la matière, — quels sont ceux qu'il oblige, — quelle peine est infligée à ceux qui le violent ? S'étend-il à la S. Congr. Consistoriale ?

Pourriez-vous m'indiquer quelques références sur ce sujet ?

R. — 1° Le secret dit du Saint-Office est celui qui est imposé à tous ceux qui sont appelés à s'occuper des affaires appartenant à la compétence de cette Congrégation. S'y trouvent donc astreints : les Cardinaux, les *Officiales*, les consulteurs, les qualificateurs, les experts, ainsi que tous leurs auxiliaires appelés à y intervenir. L'obligation du secret est étendue aux évêques ou aux auxiliaires des évêques : vicaires généraux, officiaux, notaires, auxquels le Saint-Office peut être obligé de recourir, par exemple pour faire une enquête locale. Elle atteint enfin l'accusé et les témoins appelés à comparaître.

Le secret du Saint Office est également imposé, et dans les mêmes conditions, pour les affaires du ressort de la S. C. Consistoriale.

Cette obligation résulte de la Constitution apostolique contenant les *Normæ peculiares* propres à chacun des organismes de la Curie romaine, promulguée le 29 septembre 1908. Voir *Acta pontificia*, vol. VI, p. 389 et s., auxquelles le Codex laisse pleine autorité. Elle résulte encore du serment que doivent prêter les intéressés à leur entrée en charge.

2° Quant à la *matière* du secret, elle est précisée dans la formule du serment spécial prêté par les membres de la Consistoriale, qu'indiquent les *Normæ peculiares* déjà citées, art. II, n° 4 :

« Præter commune jusjurandum, omnes qui aliquo munere in hac sacra Congregatione funguntur, illud etiam dabunt, quod S. Officii jusjurandum dicitur, his verbis expressum : « *Ego*... spondeo, voveo et juro, inviolabile secretum me servaturum in omnibus et singulis quæ ad Episcoporum, Administratorum apostolicorum aliorumque Ordinariorum electionem, vitam, mores agendique rationem delata sint ; itemque in omnibus quæ ad diœcesium erectionem seu eorumdem unionem spectent ; exceptis dumtaxat iis quæ in fine et expeditione eorumdem negotiorum legitime publicari contingat ; et hoc secretum me servaturum cum omnibus qui eodem juramenti vinculo constricti non sint, et cum iis etiam qui quamvis hoc secreto teneantur et ad Congregationem Consistorialem pertineant, nihilominus in Urbe habitualiter non commorantur : neque unquam, directe, nutu, verbo, scriptis, aut alio quovis modo et sub quocumque colorato prætextu, etiam majoris boni aut urgentissimæ et gravissimæ causæ, contra hanc secreti fidem quidquam commissurum, nisi peculiaris facultas, aut dispensatio expresse mihi a Summo Pontifice tributa fuerit... » (*Loc. cit.*, p. 409).

3° La *violation* du secret du Saint-Office est punie par l'excommunication *latæ sententiæ* réservée au Pape, hors le péril de mort, *specialissimo modo*. Cette excommunication est donc soustraite aux pouvoirs du Cardinal Grand Pénitencier ; soustraite à plus forte raison à la juridiction ordinaire des cardinaux, par le can. 239 § 1 : « Cardinales facultate gaudent... absolvendi ab omnibus peccatis et censuris etiam reservatis, exceptis tantum censuris sedi apostolicæ specialissimo modo reservatis et illis quæ adnexæ sunt revelationi secreti Sancti Officii. »

Toutefois l'excommunication n'atteint ni l'accusé ni les témoins.

Mais elle persiste, avec la réserve qui l'accompagne, même après la Constitution *Apostolicæ Sedis* et après le Codex. Dans la première, le pape déclare ne pas vouloir toucher aux censures déjà portées concernant le régime intérieur des ordres, collèges ou congrégations. Le canon 243 § 2 renferme une clause analogue : « Omnes qui ad Congregationes, Tribunalia, Officia Romanæ Curiæ pertinent, ad secretum servandum tenentur intra fines et secundum modum ex disciplina unicuique propria determinatum. »

De tout ce qui précède il résulte que, quand vous êtes consulté par la Congr. Consistoriale, fût-ce en passant par l'intermédiaire de votre Délégué apostolique, vous êtes tenu au secret du Saint-Office. On a simplement cherché à préciser la nature de ce secret, en disant que vous étiez consulté *sub rigoroso secreto*. Vous ne pouvez donc rien dire ni de la consultation dont vous êtes l'objet, ni de la réponse que vous y avez faite. C'est dans le texte du document que vous avez reçu : *Nullis absolute conlatis consiliis*. Les membres de la Congrégation peuvent seuls se concerter entre eux, nonobstant le secret à garder avec les personnes étrangères à la Congrégation.

BIBLIOGRAPHIE. — Clément XI, Décret du 1er décembre 1709. — Clément XIII, Décret du 1er février 1759 — Pie X, Constitution *Sapienti Consilio*, 29 juin 1908 ; *Normæ peculiares de Romana Curia*, du 29 septembre 1908.

Lega, *De judiciis ecclesiastic.*, lib. II, vol. IV, ed. 1902, p. 537 et s. ; — Choupin, *Valeur... des décisions du Saint-Siège*, p. 65 et 430.

Q. — Dans notre conférence cantonale, le rapporteur nous disait, au sujet des dispenses de mariage, que l'Eglise avait le droit d'*annuler* des mariages dans certaines conditions.

Je fis remarquer au rapporteur que l'Eglise ne pouvait pas *annuler* ni casser les mariages, mais qu'elle

déclarait nuls les mariages qui pour certaines raisons n'avaient jamais été valides.

En résumé je soutenais que l'Eglise ne peut pas casser ou déclarer nul un mariage valide, et qu'elle ne peut se prononcer que sur la validité du mariage.

Nos confrères étaient divisés sur ce point. Je vous serais reconnaissant de répondre à cette question : L'Eglise peut-elle casser les mariages ?

R. — Oui, mais dans les cas tout à fait exceptionnels que je vais rappeler.

1º Dans l'hypothèse du mariage non consommé. Il faut admettre ici que l'échange des consentements étant intervenu entre les époux dans des conditions régulières, le mariage est *ratum*, le contrat qui les unit est valide, le lien matrimonial est formé. Toutefois, et par une survivance du temps où, suivant la doctrine de Gratien, le mariage n'était indissoluble qu'après sa consommation, aussi longtemps que le mariage n'a pas été consommé le pape peut, pour ce motif, dénouer le lien contracté, et rendre aux époux la liberté de passer à d'autres noces. Le fait de la non consommation doit évidemment être prouvé juridiquement.

Le pape procède ici par voie de dispense. Or, l'autorité n'est jamais obligée de faire un acte de juridiction gracieuse, tandis qu'en matière contentieuse le juge est obligé de statuer en conformité des preuves apportées. Par conséquent le pape peut refuser la *dispensatio super matrimonium ratum et non consummatum,* pour des raisons de convenance, même si la preuve de la non consommation est fournie. Il refuserait la dispense si, par exemple, l'épouse n'ayant pas consommé le mariage avec son mari et le prouvant, avait eu d'un tiers un enfant dont le mari serait réputé le père aux yeux de tous, par suite de la présomption : *Pater is est quem nuptiæ demonstrant.* Etant donné que dans un tel cas le public ne peut pas être renseigné sur la matérialité des faits, il y aurait scandale évident si une dispense intervenait pour non consommation, alors que la présence d'un enfant semblerait au contraire établir que le mariage a été réellement consommé entre les époux (Voir c. 1119).

2º Le même canon 1119 prévoit que le mariage non consommé est dissous de plein droit par l'émission de la profession religieuse solennelle. Le Saint-Siège intervient dans chaque cas pour autoriser l'entrée en religion de l'époux marié, et il ne la permet que si l'autre époux veut lui aussi entrer en religion ou pratiquer la chasteté

3º Le mariage est encore dissous par application du privilège Paulin : « *Legitimum inter non baptizatos matrimonium... solvitur... ex privilegio Paulino* » (c. 1120, § 1). Sur ce privilège consultez la réponse à la question de la page 89.

Dans tous les autres cas, — vices de forme, vices du consentement, violation d'un empêchement dirimant, stipulation d'une clause contraire à l'essence du mariage, — l'Eglise ne brise pas le lien conjugal, elle se borne à déclarer qu'il ne s'est pas formé, ou tout au moins qu'il ne s'est pas formé dans des conditions régulières. C'est par là que les jugements déclaratifs de nullité se distinguent sans confusion possible des jugements de divorce rendus par les tribunaux séculiers. Un jugement de divorce brise un lien conjugal parfaitement formé ; un jugement déclaratif de nullité constate que le lien du mariage ne s'est pas ou s'est irrégulièrement formé.

Q. — 1º La petite localité de X. a été frappée d'un interdit local. A., prêtre, qui en est chargé, ne tombant pas sous l'interdit, a continué de dire la messe, dans la seule chapelle de l'endroit, *toutes portes ouvertes,* comme par le passé. A-t-il, de ce fait, encouru l'interdit *latæ sententiæ ab ingressu ecclesiæ ?*

2º En plus de l'interdit, l'évêque a défendu de célébrer la messe dans ladite chapelle, d'y administrer les sacrements, sans toutefois édicter de peines canoniques contre les contrevenants à cet ordre. A., sans se soucier de la défense, se conforme à la pratique de l'église et célèbre la messe *portes closes.* Est-il tombé sous l'interdit *ab ingressu ecclesiæ ?*

3º Dans le cas où il aurait encouru l'interdit ci-dessus, un mariage célébré en sa présence, ou contracté devant lui, serait-il invalide ou nul, du seul fait de l'interdit qui pèse sur lui ?

R. — Ad I. Vous envisagez d'abord l'hypothèse prévue par le canon 2271, 1º, celle de l'interdit local général.

Dans ce cas, aux termes du même canon, les clercs peuvent continuer « omnia divina officia et sacros ritus in quacumque ecclesia aut oratorio privatim obire, januis clausis, voce submissa et campanis non pulsatis. »

Vous précisez que A. n'a pas fermé les portes, ce qui fait entendre qu'il a observé les autres conditions. Il a célébré une messe basse, et il ne l'a pas annoncée à son de cloche. Il ne remplit donc pas toutes les conditions requises pour encourir la censure. Et puis, surtout, la chapelle n'avait pas encore fait alors l'objet d'un interdit particulier.

Ad II. L'évêque a ensuite prononcé l'interdit local particulier sur la chapelle, défendant d'y célébrer la messe et d'y administrer les sacrements.

Je suppose que cette chapelle peut être assimilée à une église paroissiale, et qu'elle est chapelle par ses dimensions, non par son caractère juridique.

Et le décret d'interdit n'indique pas quelle église est substituée à l'église interdite. Le canon 2272, 2º, renvoie alors au précédent et nous retombons dans la première hypothèse examinée.

Les clercs qui ne sont pas frappés d'interdit personnel, peuvent continuer :

1º De célébrer dans l'église interdite « omnia officia et sacros ritus », mais aux trois conditions prévues : januis clausis, — voce submissa, — et campanis non pulsatis.

2º D'y administrer les sacrements, en particulier d'y assister aux mariages. Mais « in his sacris functionibus prohibetur cantus et pompa in sacra supellectili et sonitus campanarum, organorum, aliorumve instrumentorum musicalium » (c. 2271, 2º).

Si le curé a agi dans ces conditions, il n'est pas tombé sous le coup de l'interdit *ab ingressu ecclesiæ.*

Mais il convient de se reporter avec soin au texte du décret épiscopal, car les effets de l'interdit peuvent être modifiés par l'évêque. Le can. 2271 traite du droit commun de l'interdit, mais réserve la juridiction de l'évêque en disant : *si* « interdicti decreto aliud non caveatur expresse. »

Ad III. Vous dites que l'Ordinaire n'a édicté aucune peine canonique. Comme il ne semble pas que A. en ait encouru aucune par application du droit commun, on peut dire qu'il n'a pas été atteint par l'*interdictum ab ingressu ecclesiæ.*

Mais s'il l'avait été, il aurait perdu le droit de participer à l'administration du mariage (c. 2275, 2°). Alors le mariage serait nul et le consentement des époux devrait être renouvelé.

Q. — Un prêtre, pieux et instruit, m'a assuré que pour gagner les indulgences, il n'était pas nécessaire *de les connaître.* Voici le cas concret. C'est aujourd'hui une grande fête, v. g. l'Assomption. Une personne pieuse, appartenant à diverses Œuvres, Associations, Confréries, sait qu'elle peut, *positis ponendis,* gagner un certain nombre d'indulgences plénières ; combien ? lesquelles ? elle n'en sait rien. Mais chaque fois qu'elle entre dans l'église paroissiale (en dehors de la messe obligatoire), elle récite 5 *Pater, Ave* et *Gloria* pour le gain de l'une ou l'autre des indulgences qu'elle peut gagner. Bien mieux : pour les indulgences qu'on peut gagner un jour ou l'autre du mois à son choix, la même personne, entrant dans l'église paroissiale n'importe quel jour, y récite les 5 *Pater, Ave* et *Gloria* requis pour le gain d'une indulgence de ce genre, sans préciser laquelle.

Cette manière de faire est-elle légitime et suffit-elle pour le gain des multiples indulgences qu'un prêtre, par ex., peut gagner, et dont il ignore la provenance et le nombre ? Ainsi se trouve évité l'usage des Calendriers ou Tableaux d'indulgences, souvent peu pratiques et toujours incomplets, en raison des Œuvres diocésaines ou particulières qui, elles aussi, sont souvent enrichies de précieuses indulgences. Le seul risque à courir est de dépasser le nombre d'indulgences à gagner : le mal n'est pas grand.

Que pense l'*Ami* de tout cela ?

R. — Nous avons plaisir à confirmer l'assertion du prêtre affirmant que, pour gagner les indulgences, il n'est pas nécessaire de les connaître.

Le canon 925 § 2 dit : « Ut vero subjectum capax eas (indulgentias) revera lucretur, debet habere intentionem generalem eas acquirendi et opera injuncta implere statuto tempore ac debito modo secundum concessionis tenorem. »

Remarquez bien l'expression employée : « intentionem generalem. » Une intention *générale* est celle qui s'oppose à une intention particulière. Celle-ci est celle qui se porte sur un objet en particulier, donc spécifié dans son individualité ; par exemple : « Je veux gagner l'indulgence plénière de la Portioncule. » L'intention générale est celle qui embrasse la généralité des objets contenus dans un genre ; par exemple : « Je veux gagner toutes les indulgences que l'Eglise concède. » Dans le premier cas l'objet individuel est spécifié, il ne l'est pas dans le second. Il n'est donc pas besoin de connaître en détail, individuellement, les indulgences à gagner, pour les gagner : l'Eglise l'aurait dit explicitement. Ne restreignons pas la portée du terme qu'elle a employé, mais au contraire, appliquons le fameux adage : *Favores sunt ampliandi.*

Les théologiens ne pensent pas autrement. Nous vous apportons entre autres le témoignage de Cappello : « Canon 925 § 2 loquitur de intentione *generali,* quatenus necesse non est, ut fidelis intendat hanc aut illam indulgentiam lucrari, cum sufficiat, ut intendat simpliciter lucrari indulgentias, *si* et *quatenus* acquiri possint. »

Et voici qui va agréablement vous surprendre. On gagne, avec cette intention générale, non seulement les indulgences auxquelles on ne songe pas, mais même celles qu'on ne sait pas être attachées à l'œuvre qu'on accomplit. Ainsi le fidèle qui récite son acte de foi, d'espérance, de charité, sans savoir qu'une indulgence y est attachée, la gagne cependant. « Qui generalem intentionem elicit lucrandi omnes indulgentias, quæ operibus a se positis adnexæ sunt, eas lucratur, etsi de indulgentia non cogitet, quando opus ponit, imo etsi ignoret operi, quod peragit, adnexam esse indulgentiam. » (Cappello, *De Pœnitentia,* n° 966).

Mais cette intention générale, il faut l'avoir, ou du moins l'avoir eue et ne l'avoir pas rétractée dans la suite. On l'appelle intention habituelle. Et encore il n'est pas requis qu'elle soit explicite, c'est-à-dire qu'elle ait été formulée en ces termes : « Je veux gagner toutes les indulgences que je serai en mesure de gagner. » Il suffit qu'elle soit implicite, c'est-à-dire contenue dans une autre intention, par exemple dans celle-ci : « Je veux que toutes les œuvres que j'accomplirai dans ma vie me profitent autant qu'elles seront en mesure de me profiter. » Et il est probable même, mais il n'est pas certain, qu'une telle intention habituelle implicite soit contenue dans la profession de foi chrétienne.

Quoi qu'il en soit de cette facilité, il est excellent, et vous ne manquerez pas de le répéter à vos fidèles, de renouveler, chaque matin, l'intention de gagner toutes les indulgences qu'on pourra.

Après cela, que l'usage des calendriers d'indulgences vous apparaisse moins nécessaire, cela se conçoit. Ils ont pourtant leur utilité, ne serait-ce que pour satisfaire une légitime curiosité des fidèles. Ils ne peuvent qu'exciter leur dévotion et leur zèle à gagner de nombreuses indulgences.

Q. — 1° Pourquoi Dieu le Père a-t-il voulu le sacrifice de la Croix, puisque n'importe quel acte offert par Jésus-Christ pour notre rachat eût été suffisant ?

2° Comment les mérites de Jésus-Christ mourant sur la croix peuvent-ils être appliqués à toute l'humanité pécheresse ?

3° Comment le prêtre peut-il appliquer les fruits de la messe à telle personne ou à telle intention déterminée ?

4° Comment pouvons-nous appliquer le mérite de nos prières, de nos sacrifices, à une personne vivante, à une âme du Purgatoire, ou à toute autre intention ?

5° Qu'est-ce que Dieu, notre Père, peut trouver d'agréable dans les sacrifices ou pénitences que l'on s'impose volontairement en vue de lui plaire ?

R. — Ad I. Votre question est résolue dans la *Somme théologique,* IIIa P., q. 46, art. 1-4.

Sans doute, la moindre action de Jésus-Christ, étant d'un mérite infini, aurait suffi pour nous racheter. Mais Dieu a voulu que le Christ souffrît et mourût sur la Croix pour nous.

Aucune raison de nécessité ne pouvait s'imposer à Dieu ; et le Christ lui-même qui a souffert et qui est mort, l'a fait volontairement : « il a été offert, parce que lui-même l'a voulu. » (Is., LIII, 7). Mais Dieu a voulu que le Christ souffrît et mourût, afin que la rédemption apportât aux hommes de multiples avantages qu'un autre mode de rédemption n'aurait pas comportés ; afin que la gloire du Christ en retirât un surcroît de splendeur.

Dans l'art. 3, S. Thomas examine si la passion du Christ, qui n'était nécessaire que d'une nécessité relative, c'est-à-dire pour procurer un plus grand bien, est en réalité le meilleur moyen choisi pour la rédemption des hommes.

« Cette question, écrit le P. Synave, ne peut se résoudre que par les avantages que procure au genre humain la passion du Christ, outre la délivrance du péché. Or, les avantages sont tels qu'aucun autre mode de libération ne pourrait les contrebalancer. En effet, dans la *Somme,* S. Thomas énumère cinq avantages supplémentaires de la passion du Christ, qui tous favorisent le salut des hommes : sollicitation à l'amour de Dieu, exemple de toutes les vertus, mérite de la grâce et de la béatitude, mise en garde contre le péché, restauration de la dignité de l'homme conscient d'avoir vaincu le démon ; la passion du Christ est tout cela, en même temps que moyen de pardon...

Il serait loisible d'indiquer d'autres motifs de la nécessité relative de la passion du Christ. Dans son *De rationibus fidei* (c. VII), S. Thomas écrit : « Celui qui considère avec une pieuse intention la convenance de la passion et de la mort du Christ y trouvera une telle profondeur de science, que de nouvelles et de plus grandes choses se découvriront toujours à son regard, de sorte qu'il pourra expérimenter combien est vrai le mot de l'Apôtre : Nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils ; mais pour tous ceux qui sont appelés, Juifs comme Grecs, c'est le Christ, force de Dieu et sagesse de Dieu. Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, la faiblesse de Dieu plus forte que les hommes » (I Cor., I. 23-25).

En ce même endroit, S. Thomas insiste tout particulièrement sur un motif de convenance, qu'il importe de relever, parce qu'il est tiré de la passion du Christ, précisément en tant que moyen de rédemption : la passion du Christ satisfait pleinement et parfaitement à la justice... Son argumentation se résume en ceci : par le péché, l'homme s'est détourné de Dieu et s'est attaché aux biens périssables ; il a ainsi enfreint l'ordre de la raison et de la justice divine et fait à Dieu une injure infinie ; pour que la justice soit rétablie, il faut que l'homme subisse volontairement une peine qui satisfasse pour son péché. L'injure faite à Dieu étant infinie, il est nécessaire que l'homme qui la subit soit revêtu d'une dignité infinie. Le Verbe de Dieu, vrai Dieu et vrai Fils de Dieu, a pris la nature humaine et a voulu subir en elle la mort, afin de purifier le genre humain tout entier [1]. »

On reconnaît ici le raisonnement du *Cur Deus Homo* de S. Anselme, que S. Thomas tempère en donnant à l'expression « il est nécessaire » le sens de « il est souverainement convenable [2]. »

Dans l'article 4, il énumère sept raisons de convenances, montrant que le Christ devait souffrir la mort de la croix. — 1° Il nous donne là un exemple de vertu : « certains hommes, qui ne craignent pas la mort, s'épouvantent de tel ou tel genre de mort. La croix de l'Homme-Dieu a montré qu'aucun genre de mort n'est à redouter par celui qui entend vivre selon la justice. » (S. Augustin, *LXXXIII Quæst.,* q. 25). 2° Ce genre de mort est parfaitement apte à satisfaire pour le péché des premiers parents. Le péché commis sur l'arbre du paradis terrestre est réparé par la mort sur l'arbre de la Croix : *ut qui in ligno vincebat, in ligno vinceretur.* — Suivant d'autres raisons mystiques et symboliques empruntées aux Pères : 3° Suspendu entre ciel et terre, le Christ purifie l'air par sa mort, comme la terre a été purifiée par le sang qui coulait goutte à goutte du crucifié (S. Jean Chrysostome ; Théophylacte). 4° Par sa mort en un lieu élevé, le Christ prépare notre ascension au ciel ; cf. Joa., XII, 32-33 (S. Jean Chrysostome). 5° La forme de la croix, obligeant le crucifié à étendre ses mains dans les deux sens, indique l'universalité de la rédemption dans le monde, « le Christ... attirant à lui d'un côté l'ancien peuple fidèle, de l'autre, ceux qui font partie des nations » (S. Grégoire de Nysse ; S. Jean Chrysostome). Les deux dernières raisons, empruntées à S. Augustin, sont plus subtiles et quelque peu forcées ; S. Thomas n'a pas dédaigné cependant de les accepter. Notre correspondant pourra se référer au texte de la *Somme.*

Mais toutes ces « convenances » ne répondent, semble-t-il, qu'imparfaitement à la question posée. Le Christ a mérité notre salut éternel dès le premier instant de sa conception (IIIa, q. 48, c. 1, sol. 2). Comment peut-il encore mériter ce qu'il a déjà mérité ? Ce « second » mérite n'est-il pas superflu ? S. Thomas *(loc. cit.)* répond que « de notre part, il y avait certains obstacles qui nous empêchaient d'obtenir l'effet des mérites acquis précédemment ; aussi, pour écarter ces obstacles, a-t-il fallu que le Christ souffrît. »

Entendons ici encore le P. Synave *(op. cit.,* p. 243) :

« On doit admettre que la passion et la mort du Christ apportent quelque chose de nouveau : l'application pratique et efficace des mérites antérieurs à certaines faveurs. Quoique le mérite de

[1] *Vie de Jésus,* traduction de la *Somme théologique,* t. III, p. 213-214.

[2] Voir du P. JACQUIN, O. P., *Les « rationes necessariæ » de S. Anselme,* dans les *Mélanges Mandonnet,* t. II, p 78 ; Paris, Vrin, 1930.

la toute première opération du Christ *suffise* pour n'importe quel don surnaturel à octroyer, cependant, en fait, le Christ *applique* par sa passion et par sa mort la valeur infinie qui s'attache à chacun de ses actes [1].

La raison de cette application de fait est à chercher dans le rapport qui existe entre l'action du Christ et l'effet nouveau qui est à produire. S. Thomas écrit en effet (q. 48, a. 1, sol. 3) : « La passion du Christ a eu un effet que n'avaient pas produit ses mérites antérieurs, non pas à cause d'une plus grande charité, mais à cause du genre d'action qui convenait à cet effet (*propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui),* ainsi qu'on l'a vu quand on a indiqué les motifs de la passion du Christ. »

De sorte que si le Christ a mérité effectivement notre salut par sa passion et par sa mort, c'est parce que ce mode de rachat, de satisfaction et de mérite répondait (comme on l'a montré plus haut) aux « convenances » de notre malheureuse situation.

Il semble que le P. Hugon ait bien précisé le problème dans son livre *Le Mystère de la Rédemption* (p. 94) :

« Il y a dans les mérites et les satisfactions du Christ, dit-il, un double aspect qui nous permet de distinguer en eux une double valeur : la valeur *personnelle,* qui résulte de l'union avec le Verbe et se mesure à la dignité de la personne divine... ; la valeur *objective,* qui tient à l'objet et aux circonstances des actes. La première est invariable, unique, puisque l'union hypostatique est immuable et que la dignité de la personne infinie ne saurait augmenter ; la seconde admet des degrés, de même qu'il y a une hiérarchie dans les objets et les vertus. Ainsi les actes suprêmes de la Passion, qui avaient un objet si noble, une foi si haute, qui étaient inspirés par une si sublime charité, dont les circonstances furent si grandioses, surpassèrent en valeur objective les actes précédents, ajoutèrent aux trésors déjà accumulés, comblèrent la mesure des mérites et des satisfactions. Un seul acte par sa valeur personnelle pouvait satisfaire, sans aucun doute, pour toutes les offenses possibles ; mais dans le dessein de Dieu, il fallait atteindre jusqu'à l'apogée de la valeur objective, aller jusqu'au bout de la souffrance, jusqu'au bout du sacrifice, jusqu'au bout de l'amour par la passion et la mort sur la croix ! »

Ad II. Votre seconde question touche au problème de la grâce « capitale » du Christ. La nature du mérite dépend de la nature de la grâce. Chez les autres hommes, la grâce qui les sanctifie leur est purement personnelle ; c'est pourquoi ils ne peuvent vraiment mériter en justice que pour eux-mêmes. S'ils méritent pour les autres certaines grâces, ce ne sera que d'un mérite de convenance. Mais il en est tout autrement du Christ : sa grâce est une conséquence de l'union hypostatique. Par l'union hypostatique, l'humanité du Christ est pour ainsi dire consacrée l'instrument de l'Homme-Dieu dans la rédemption du monde. Ce qu'il faut à l'âme du Christ c'est donc une grâce qui non seulement sanctifiera cette âme privilégiée, mais qui sera capable d'irradier sur tous les êtres appelés à la vie divine en suite de la rédemption apportée par le Christ.

A la grâce capitale, descendant du chef dans les membres, correspond nécessairement un mérite communicable aux autres hommes. Le mérite du Christ est ainsi une *cause universelle* par laquelle tous les hommes peuvent être sauvés. Et cependant, pour que cette cause universelle produise son effet, elle doit être appliquée d'une façon particulière à chaque individu. Cette application se fait au baptême qui nous régénère dans le Christ à la vie de la grâce, et elle se poursuit tout au cours de notre vie terrestre par le moyen des autres sacrements et de nos propres mérites, s'appuyant sur les mérites du Christ.

Ad III. Il s'agit de l'application du fruit *spécial* de la messe qui est aussi fruit *ministériel* [1]. Ce mot vous indique la solution de votre difficulté. Le prêtre visible est, dans l'offrande du saint sacrifice, le *ministre,* c'est-à-dire l'*instrument* libre et vivant de Jésus-Christ qui, par cet instrument, applique les mérites du sacrifice de la Croix. C'est la causalité instrumentale qui entre ici en jeu et explique cette détermination particulière dans l'application des fruits de la messe. Il n'en est pas de même, par exemple, pour le fruit très général ou pour le fruit personnel du sacrifice eucharistique.

Ad IV. Le fondement de cette possibilité, c'est le dogme de la communion des saints. D'après ce dogme,

« il existe entre tous les membres de l'Eglise militante, souffrante et triomphante, une société spirituelle qui les unit tous entre eux et les rattache au Christ comme à leur chef. Le caractère mystique de cette société entraîne la participation commune aux mêmes sacrements, qui nous transmettent les mérites de Jésus-Christ, la jouissance en commun de tous les dons particuliers inhérents aux diverses fonctions ecclésiastiques, le commerce réciproque de bonnes œuvres et de mérite, fondé sur la charité, entre tous les membres de Jésus-Christ [2]. »

Mais ici, comme l'application est faite d'un bien nous appartenant pour ainsi dire en propre (bien qu'il soit acquis avec le secours de la grâce du Christ), c'est à titre de « propriétaire », c'est-à-dire de *cause principale,* que nous en faisons l'application à autrui.

Pour les détails de cette application à autrui de la valeur impétratoire et de la valeur satisfactoire de nos œuvres, on voudra bien se reporter à un article déjà ancien, où tous ces aspects du problème sont étudiés : *Ami* 1926, p. 321 et suiv., et surtout p. 327, § V : *De l'efficacité de notre coopération.*

Ad V. Dieu ne « trouve » rien d' « agréable » dans nos satisfactions. Cette façon de parler est un anthropomorphisme auquel il importe de don-

[1] L'auteur renvoie ici à Jean de St-Thomas, *De Incarnatione,* dissert. XVII, a. 7 (édit. Vivès, t. VIII, p. 587) ; aux *Salmanticenses, De Incarnatione,* disp. XXVIII, dub. 3 (édit. Palmé, t. XVI, p. 160).

[1] Voir *Dict. de Théol. cath.*, art. *Messe*, col. 1305.
[2] *Ibid.*, art. *Communion des Saints*, col. 447.

ner un sens acceptable. Ce sens est exposé dans l'article auquel nous venons de renvoyer, au § I : *Fondement de notre coopération au Christ dans l'application de la Rédemption.* En bref, « la volonté, exprimée nettement par Jésus-Christ, que nous coopérions à l'œuvre de la rédemption par une souffrance expiatrice, calquée sur le modèle de la souffrance du Christ » est la raison prochaine qui rend agréable à Dieu, c'est-à-dire acceptée de Lui en vue de notre salut et du salut de nos frères, les œuvres expiatoires que nous pouvons Lui offrir. Membres du même corps mystique dont le Christ est la tête, nous devons prier et souffrir les uns pour les autres, afin de nous rendre Dieu favorable et d'obtenir de Lui une circulation plus intense de vie surnaturelle en nous. Ce qui plaît à Dieu dans ces prières et ces sacrifices, c'est l'amour qui les inspire et qui rend plus étroits les liens qui nous unissent à Jésus et nous unissent en Jésus.

On pourrait développer à l'infini ces considérations : elles reviennent à dire que plus nous développerons la charité du Christ dans les membres de son corps mystique, et plus ce corps mystique dont nous faisons partie sera l'objet des complaisances divines. Dieu, *notre Père,* ne peut qu'arrêter ses regards avec complaisance sur ceux qui travaillent à développer dans les âmes la raison même de cette complaisance, la grâce et la charité.

Q. — Est-il exact que d'après une ordonnance de Benoît XV datant, paraît-il, de 1918, un curé et même tout prêtre en général ne peut disposer de son vivant (soit par testament, soit d'une autre manière) pour après sa mort, d'objets lui appartenant *en propre* tels que : calice, burettes, ornements d'église, aubes, linges sacrés, missel et bréviaire, — et que par conséquent, après son décès, ces objets doivent de droit faire retour et appartenir à l'église de la paroisse où il est décédé ?

R. — La question que vous posez est réglée non par une ordonnance de Benoît XV, mais par le titre XVIII du Livre III du Code.

Le can. 1299 règle la destination des objets sacrés qui se trouvent dans le patrimoine d'un évêque, et le canon 1300 fait application, toute proportion gardée, des dispositions précédentes au simple bénéficier. Le canon distingue entre les objets acquis *ex propriis bonis vel ex donatione,* et ceux qui ont été acquis *ex reditibus ecclesiæ.*

Les derniers appartiennent évidemment à l'église. Les premiers restent en propre à l'évêque ou au bénéficier, et ils peuvent en disposer librement. Par exemple, appartient privativement à l'acquéreur le calice ou la chasuble de prix acheté avec le patrimoine personnel, avec le montant d'un héritage ou d'une somme d'argent reçue à titre personnel, en cadeau. Devra au contraire rester à l'église le calice acheté avec les sommes disponibles du casuel paroissial.

Mais comme durant sa vie le bénéficier a simultanément à son usage des objets sacrés appartenant à son église et d'autres lui appartenant à titre strictement privé, il doit à son entrée en charge dresser un inventaire en forme authentique qui permette de faire clairement la discrimination de ce qui est à lui et de ce qui est à l'église. En l'absence de cet acte, *omnia reditibus ecclesiæ comparata præsumuntur* (can. 1299 *in fine).*

Cette formalité de l'inventaire est trop généralement négligée. Il en résulte souvent des difficultés au décès des curés, et plus souvent encore de graves préjudices pour les églises que des héritiers trop intéressés n'hésitent pas à dépouiller. Ils renversent la présomption du Code, faisant comme si tout appartenait au *de cujus* et donc à eux, au lieu d'appliquer à l'église le bénéfice de l'incertitude.

La plupart des Statuts synodaux recommandent la formalité de l'inventaire, déjà prévue par le Code. On ne pourrait que gagner à s'y conformer régulièrement.

Q. — Auriez-vous la bonté de m'instruire sur le sens des termes du canon 1385 § 1, n° 2 : « Libri qui divinas scripturas, sacram theologiam, etc. » ?

R. — Le canon 1385 § 1, n. 2, vise les ouvrages qui traitent :

1° Des Saintes Ecritures ; éditions de textes, versions des Livres saints ; commentaires scientifiques, historiques ou de spiritualité de l'Ancien ou du Nouveau Testament ; études sur la Bible ou l'un de ses livres en particulier ; ouvrages de polémique, etc.

2° De la théologie sous toutes ses formes : dogmatique, morale, parénétique, ascétique, mystique, peu importe que l'auteur ait adopté la méthode scolastique ou la méthode positive ; que son ouvrage soit élémentaire ou approfondi.

3° De l'Histoire ecclésiastique. Le Code vise les manuels aussi bien que les traités complets ; les ouvrages qui embrassent l'histoire de l'Eglise dans son ensemble comme ceux qui traitent de telle période, de tel personnage, d'une institution ou d'une région déterminée. Cependant, si l'ouvrage ne touche qu'accessoirement à l'histoire de l'Eglise, il ne semble pas visé. De même s'il s'agit d'un simple recueil de textes historiques.

4° Le droit canonique, dans ses parties dispositives et dans l'histoire de ses sources. On peut y ajouter la liturgie.

5° La théologie naturelle, c'est-à-dire la théodicée, à cause de ses rapports étroits avec la religion révélée.

6° L'éthique, ou morale rationnelle, qui mérite l'attention de l'autorité ecclésiastique, parce qu'elle est le fondement de la morale religieuse. Les autres sciences ne sont donc pas soumises aux dispositions du canon 1385 : philosophie, droit, sciences naturelles ou mathématiques, histoire, littérature en tant que telle.

7° L'énumération s'achève par une clause générale : « tous les écrits qui intéressent spécialement la religion ou les mœurs. »

Tous les fidèles sont obligés de se soumettre à la censure préalable de l'autorité ecclésiastique quand ils sont sur le point de publier un ouvrage entrant dans les catégories précisées plus haut. Par fidèles, on entend généralement les auteurs et les éditeurs. Les imprimeurs ne semblent pas atteints, parce qu'ils ne publient pas les livres à proprement parler ; or le c. 1385 dit : *Ne edantur...*

Mais le mot d'*ouvrage* a un sens très large, qui demande à être précisé. Il est hors de doute que les prescriptions du Code ne visent pas les manuscrits. Les règles de la censure préalable concernent la publication et la diffusion des ouvrages. Or cette double fin ne saurait être atteinte de nos jours que par l'imprimerie, la lithographie ou la polycopie. Dès qu'un ouvrage est mis à la portée du public par un de ces moyens, fût-ce à prix d'argent, il doit être soumis à la censure préalable de l'autorité diocésaine.

Q. — Quel est le mode de recours d'un curé qui a subi un changement désavantageux à la suite de rapports *calomnieux* et d'une *cabale* provoqués par un ancien paroissien dont il avait quelque peu, mais très justement, égratigné la fille (au moral s'entend) ? Il a protesté en ce temps-là, et même demandé une enquête contradictoire, mais on lui a fermé la bouche en lui disant que plus il protesterait, plus le changement serait désavantageux. Voyant qu'il n'a plus rien à perdre, peut-il, comme dans l'armée, protester plus énergiquement alors que la punition injuste est commencée ? Auprès de qui et dans quelle forme ? Y a-t-il une prescription ? (Il ne demande que la justice, et ne veut pas de faveurs).

R. — Ne faites jamais d'assimilation entre les règlements militaires et le droit canonique

Les règles qui concernent le déplacement des curés sont fixées dans le Code au Livre IV, titre XXVII et suivants. Elles accordent aux curés des garanties sérieuses contre l'arbitraire administratif et prévoient toute une procédure de protection en leur faveur.

Quand vous avez reçu votre mutation, au lieu de protester, il fallait demander que fût ouverte la procédure d'amotion, comme le Code vous en donnait le droit. Au cas de refus, vous pouviez en appeler au Saint-Siège. Vous pouviez user du même recours si la procédure d'amotion se terminait par un jugement vous donnant tort.

Au lieu de cela, vous avez accepté la mutation et par là même vous avez renoncé à la cure que vous occupiez. De nouvelles protestations ne changeront rien à l'affaire. Vous avez trop facilement abandonné le terrain du droit. Maintenant que vous êtes dans le domaine du fait, il ne vous reste plus qu'à reconquérir la confiance de votre Administration afin d'obtenir par la suite une mutation avantageuse, si vous la désirez.

Q. — Demba, païen, épouse Asom, païenne. Quatre ans après son mariage, Demba reçoit le baptême et s'appelle Mathurin ; Asom reste païenne.

Un an après le baptême de son époux, Asom se sauve, sous prétexte que Mathurin s'enivre et la bat (gifles, coups de poings) : ce qui est vrai.

Depuis, Asom toujours païenne vit avec un païen dans un village en majorité chrétien. Mathurin de 1921 à 1926 resta sans femme. En 1926 il reçut chez lui une mauvaise chrétienne Véronique, qui s'y trouve encore actuellement.

Cependant, en 1921, quand Asom se sauva, mon prédécesseur fit l'enquête et conclut que la responsabilité de cette faute retombait sur le mari chrétien. Deux fois Mathurin évoqua sa cause devant le Vicaire apostolique, en 1924 et en 1925. La conclusion resta la même. Or en 1934 Mathurin accepte de chasser sa concubine et de reprendre Asom. Mais celle-ci refuse. Alors ne peut on pas considérer que si en 1921 Asom se sauve par la faute de Mathurin, en 1934 les rôles sont changés, et que si Asom refuse de revenir à son mari Mathurin, c'est par sa faute à elle, et qu'ainsi actuellement le mari est plus victime que coupable ?

R. — Pour que le privilège paulin s'applique, il faut que la partie païenne refuse de « cohabitare pacifice sine contumelia Creatoris. » Or, dans le cas présent, celui qui a troublé la cohabitation, c'est l'époux chrétien, le mari. Comment pourrait-il se prévaloir du trouble qui s'est produit dans le ménage, puisque c'est lui qui en est la cause ?

On ne voit pas davantage que la présence de l'épouse infidèle ait entraîné en aucune manière la *contumelia Creatoris.*

Je crois que pour apprécier la situation il faut se placer, comme je l'ai fait, au moment où la vie commune a été interrompue. Or, à ce moment-là, les torts sont incontestablement à la charge de la partie chrétienne. Aucune raison tenant à son état d'infidèle n'a été élevée contre l'épouse. Dans ces conditions le privilège paulin ne peut pas être invoqué.

A l'heure actuelle, soit 13 ans après sa fugue, si Asom refuse de réintégrer le domicile conjugal, c'est à cause des leçons du passé. Aucun motif religieux n'intervient. Et surtout le mari ne peut pas invoquer la *contumelia Creatoris* dont sa femme serait la cause. Donc le privilège paulin ne semble pas plus devoir être appliqué aujourd'hui qu'autrefois.

Q. — Je vais être ordonné prêtre sous peu, après trois années de théologie, grâce à un induit accordé par la S. C. des Religieux « super defectu curriculi theologici », cela avec la réserve d'usage de ne pas faire de ministère extérieur ni d'entendre les confessions.

Si la guerre venait à éclater, étant au front et par conséquent en continuel danger de mort, même pendant les temps de repos à l'arrière, ou en seconde ligne, puis-je considérer que les réserves apposées à l'induit cessent de valoir, et donc puis-je confesser ? Puis-je le faire s'il y a un aumônier assez facilement accessible pour tous les camarades de combat ?

R. — Toute la question dépend de l'imminence du danger de mort qui menace ceux que vous pouvez être appelé à absoudre. S'ils sont en danger réel, vous pouvez, dès que vous êtes prêtre, invoquer le principe : « Omnis reservatio cessat in periculo mortis. »

Q. — Maria, catholique, épouse un païen, mais à la condition expresse, publique et acceptée par le futur, qu'il se fera catholique. Ce païen ne tient pas parole et au bout de quelque temps renvoie sa femme, après avoir payé une amende à sa famille, ce qui constitue le divorce légal dans sa tribu. Libre devant la loi, il se marie de nouveau.

Est-ce que le premier mariage était invalide, puisque le païen n'a pas rempli la condition exigée par la jeune fille, et Maria peut-elle se remarier ? Le missionnaire pense que *oui*. Moi je suis incliné à penser le contraire. Il me semble en effet que cette condition de devenir catholique est inacceptable, car personne ne peut être sûr d'avoir la grâce de la foi, nécessaire au païen pour devenir vraiment catholique.

R. — Que personne ne puisse être sûr d'avoir la grâce de la foi, c'est un fait qui relève du for interne, et dont le canoniste ne peut pas se préoccuper.

Par ailleurs, dès qu'on admet que le mariage est un contrat (c. 1012), il faut le soumettre aux règles générales applicables aux matières contractuelles. Or ces règles prévoient que le consentement donné à un contrat peut être pur et simple, mais aussi que l'efficacité de ce consentement peut être subordonnée à l'accomplissement de certaines conditions. Et le canon 1092 § 3 décide que dans le cas du contrat matrimonial, la condition *de futuro licita valorem matrimonii suspendit.*

La condition stipulée par l'épouse, dans le cas que vous proposez, est assurément *de futuro* et *licita.* Elle a été en outre, dites-vous, expresse, publique, acceptée par le futur. Elle n'a pas été réalisée par la faute de ce dernier. Par conséquent les deux volontés contractantes ne se sont pas rencontrées *in idem placitum,* et le lien conjugal ne s'est pas formé.

Mais il faut que la défaillance de la condition soit juridiquement constatée par l'autorité judiciaire, pour que les époux recouvrent au for externe leur liberté et puissent passer à d'autres noces. L'épouse doit donc engager une action en déclaration de nullité du mariage contracté par elle, suivant les prescriptions contenues aux canons 1962 et 1964.

Q. — A la page 489 de 1931 est expliquée la réponse de la S. C du Concile du 10 mai 1931 : « An vi praecedentiæ Vicario generali competant jura et officia de quibus in canone 397 ? — Resp. *Negative.* »

C'est compris ; mais la question ne parle pas du Vicaire Général qui est *en même temps* Chanoine titulaire. Et le rédacteur, dans l'hypothèse du Vicaire général Chanoine titulaire, dit à la page 490, 4e par., 8e ligne : « S'il est dignité ou chanoine, il remplira les fonctions du canon 397, *à son tour, comme les autres, ses confrères en ces dignités ou en canonicat.* »

Que veut on dire par ces mots : « à son tour, comme les autres ? » N'est-il pas *le premier* en préséance ? Et donc les mots du canon 397 : « secundum ordinem præcedentiæ, » ne s'appliquent-ils pas à lui ? Il semble qu'il doit en être ainsi, si dans le Chapître il n'y a pas de Dignité, c'est-à-dire de *Doyen nommé par le Pape.*

Et s'il y a une dignité, *quid ?*

R. — La préséance du Vicaire général par rapport au Chapitre, lui appartient en tant que mandataire de l'Evêque : « *Qui alius personam gerit ex eadem obtinet prœcedentiam* » (can. 106, § 1). Mais quoique supérieur du Chapitre, l'Evêque n'en fait pas partie : « *Cujus, episcopus membrum non est et quod propria jura et obligationes habet.* » (Vermeersch et Creusen, *Epitome,* t. I, p. 362). Il en est donc de même pour le Vicaire général en tant que tel. *(Loc. cit.,* p. 358).

Si le Vicaire général intervient dans l'activité intérieure et autonome du Chapitre, ce ne peut être qu'en tant que Chanoine titulaire, s'il l'est.

Si le Vicaire général est Chanoine titulaire, il est assimilé à ses confrères, investi des mêmes droits, grevé des mêmes devoirs. S'il est Dignité, il remplira ces fonctions à son tour, comme les autres dignités ; s'il est simplement Chanoine titulaire, il en fera de même parmi ses confrères.

Les mots *secundum ordinem prœcedentiæ* du can. 397 visent la préséance entre Chanoines et dignités, mais ne concernent pas le Vicaire général en tant que tel, parce que sa fonction n'est pas une fonction capitulaire. Et cela même s'il n'y a pas de dignités dans le Chapitre, à plus forte raison s'il y en a.

Tel est le droit commun. Il doit s'appliquer dans tous les cas où la préséance du Vicaire général n'est pas réglée diversement par des coutumes ou par des dispositions particulières, v. g. des Statuts capitulaires.

Q. — Un établissement hospitalier (hôpital, orphelinat, sanatorium, etc.) ayant son aumônier spécial se trouve-t-il exempt de la juridiction du curé de la paroisse par le fait que l'aumônier est chargé d'y exercer « omnia munia pastoralia », ou au contraire le curé de la paroisse peut-il assister validement, sans délégation de l'aumônier, à un mariage célébré dans la chapelle de l'établissement ?

R. — La compétence du curé en matière de mariage est territoriale. Par conséquent, le curé d'une paroisse peut assister validement et licitement à un mariage, sans délégation de l'aumônier, dans la chapelle de l'établissement religieux qui se trouve sur le territoire de sa paroisse, même si cet établissement est exempt. Les auteurs sont d'accord sur ce point. Voyez Vermeersch, *Epitome,* t. I, p. 397 ; Cappello, *De Sacramentis,* t. III, p 702. Ils se fondent sur la décision donnée le 13 mars 1910 par la S. C. des Sacrements, qui a répondu : *Affirmative* à la question suivante : « Utrum ecclesiæ regulares exemptæ, ad tenorem decreti *Ne temere* existimari possint et valeant tanquam territorium parochi seu Ordinarii, in quorum territoriali districtu sunt sitæ, ad effectum adsistentiæ matrimonii ? » (Voir *Acta A. S.,* 1910, p. 194, ad VIII ; *Ami* 1910, p. 354).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

E. Hugueny, O. P. — **Le Bréviaire Romain.** *Texte latin, traduction en regard.* — En feuilles, 312 f.; relié, depuis 322 f. (réduction de 25 % aux souscripteurs). — Editions Labergerie, 11, rue Cujas, Paris 5e.

Voici une très intéressante initiative, qui marquera, croyons-nous, dans les annales de la piété sacerdotale et religieuse. Jusqu'ici, parmi les personnes astreintes à la récitation du bréviaire, bien peu comprenaient intégralement le sens de ces prières : les unes à cause de leur ignorance du latin, les autres parce qu'elles n'avaient pas le loisir de s'arrêter à déchiffrer les passages difficiles. Il existait, sans doute, de bonnes traductions des Psaumes accompagnées de commentaires, mais elles ne supprimaient pas complètement cet inconvénient, car les Psaumes ne constituent qu'une partie du bréviaire, et d'autre part on oublie facilement ce qu'on a appris dans la lecture des commentaires.

Il n'en sera plus de même désormais, pour ceux qui utiliseront le présent bréviaire. Ils y trouveront tout d'abord le texte complet du Bréviaire Romain, conforme à l'édition typique vaticane, dont pas un mot n'est omis, même en ce qui concerne les rubriques initiales ; ensuite, et c'est en cela que consiste la nouveauté, ils liront en regard du texte latin la traduction française, dont l'auteur est le P. Hugueny, bien connu pour ses ouvrages similaires antérieurs maintes fois recommandés par l'*Ami*. La traduction des Psaumes est celle qui a paru dans le volume *Le Psautier du Bréviaire* (cf. *Ami* 1932, p. 174 des couvertures). Celle des hymnes, répons, leçons et antiennes, n'est pas moins réussie. Pour les premières, en particulier, a été réalisé un véritable tour de force, consistant en ce que l'ordre des mots latins a été respecté presque servilement, sans que l'élégance et la fidélité de la traduction aient eu à en souffrir.

Voici comment se présente ce nouveau bréviaire.

Son aspect extérieur (format, épaisseur, papier) est exactement celui d'un bréviaire ordinaire. Une partie centrale, 1400 pages, formant le corps du volume et destinée à être utilisée toute l'année, comprend une courte introduction historique, l'indication des fêtes mobiles, le calendrier, les rubriques intitulées *Duæ Tabellæ*, etc., l'ordinaire de l'office divin avec les différents hymnes, capitules, répons brefs et invitatoires du Temps, le psautier, le commun des saints, les homélies et oraisons pour les dimanches après la Pentecôte. Afin d'alléger le volume, le reste, à savoir le propre du Temps, le propre des saints, les rubriques générales, le commun de la Dédicace et l'Office des morts, a été réparti en 26 fascicules interchangeables de 250 p. chacun en moyenne. Avec le corps du volume et deux, quelquefois un seul, de ces fascicules, on a sous la main tout ce qui est nécessaire pour la récitation de l'office. Le texte latin figure sur les pages de gauche, le français sur les pages de droite, tous deux imprimés sur une seule colonne. Il est aussi lisible que celui des grandes éditions courantes du Bréviaire latin. Les rubriques, toutefois, sont en caractères noirs, mais différents. Des sous-titres et quelques mots d'explication au bas des pages contribuent à l'intelligence de la traduction.

Le souci de maintenir l'ouvrage dans des bornes raisonnables en a fait écarter les répétitions au moyen desquelles nos éditeurs catholiques, avec un louable zèle, s'appliquent à supprimer les renvois. Ces derniers y subsistent donc nombreux (à noter toutefois que l'oraison figure à la fois aux premières vêpres et à laudes). Mais si quelque incommodité en résulte, elle sera compensée et au-delà, par le profit spirituel qu'on retirera de son emploi.

Georges Drioux. — **Cultes indigènes des Lingons.** *Essai sur les traditions religieuses d'une cité gallo-romaine avant le triomphe du christianisme.* — Un vol. grand in-8 de XXII-226 p., 6 cartes, 8 planches, 60 f. — Langres, Imprimerie Champenoise, et Paris, A. Picard. 1934.

L'ouvrage dont on vient de lire les titre et sous-titre est une Thèse de Doctorat qui a valu à son auteur, devant la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, le titre de Docteur, à la suite d'une brillante soutenance. C'est du reste un travail magistral ; il ouvre une voie nouvelle. Nous avons eu, depuis vingt ans, une longue série de Thèses consacrées à l'histoire religieuse de la Révolution ; il est désirable que cette série soit achevée et que nous ayons, pour chaque province ou département, une étude approfondie de cette période passionnante, où se préforma la France contemporaine et où se posèrent tous les problèmes de civilisation qui nous préoccupent si cruellement à l'heure actuelle. Mais nous souhaitons aussi de tout notre cœur que la série inaugurée par M. l'abbé Drioux, d'une façon si remarquable, se poursuive le plus rapidement possible. A tous nos jeunes confrères que les hautes études attirent, nous dirions volontiers : Prenez comme modèle le beau travail de M. Drioux. Le chemin qu'il a suivi est si peu battu. Vous ferez sûrement œuvre originale et utile. Après lui, du reste, la route est déjà tracée. Il vous montre ce qu'il faut faire et comment il faut le faire. Il vous donne une bibliographie solide et durable. A cette bibliographie, son livre ajoute une monographie telle que vous aurez, à votre tour, à en réaliser une. Vous lui apporterez à lui-même un complément attendu, car si l'on peut dire qu'il manque quelque chose à son étude si bien conduite et si méticuleuse, ce sont des termes de comparaison avec le reste de l'ancienne Gaule. On ne saura ce qu'il peut y avoir de particulier, de local, dans les cultes de la cité des Lingons, que lorsque les autres « cités » auront trouvé l'historien de leurs origines religieuses. De plus, lorsque nous aurons un tableau complet des divinités primitives de la Gaule avant la conquête romaine, il nous sera peut-être possible de dépasser le stade de la simple énumération et de la description en style de catalogue. Nous pourrons faire ou du moins tenter la philosophie de ces religions primitives. Une religion, ce n'est pas seulement un culte, c'est avant tout une « mentalité », une « foi », une « espérance », — n'ajoutons pas « un amour », car il semble bien que cela ait peu existé en dehors de la religion du Christ et de son ébauche, la religion mosaïque. — M. Drioux nous fournit, toutes les fois qu'il le peut, des aperçus pénétrants sur cette « mentalité » religieuse des Lingons. Nous en donnerons des exemples plus loin. Il est clair qu'il y aurait grand avantage à pouvoir prolonger les lignes, à confirmer les conclusions qu'il nous présente, à pouvoir nous faire une idée scientifique et sûre de l'esprit religieux des hommes avant Jésus-Christ.

Le plan du travail de M. Drioux est à la fois très simple et très logique. Il part d'une phrase de César indiquant les principales divinités qu'il a trouvées en Gaule et les assimilant, — un peu hâtivement, à coup sûr, — aux divinités analogues de Rome. Il étudie donc en premier lieu ces divinités « majeures », qui sont, dans l'ordre de l'importance de leurs cultes respectifs : Mercure, Apollon, Mars, Jupiter, Minerve, Hercule, Bacchus, Diane et Vénus. C'est à l'égard de ces divinités gauloises que le syncrétisme gallo-romain s'est exercé. Mais au-dessous de ce Panthéon aristocratique se trouvaient en foule des divinités plus popu-

laires, les unes zoomorphes, — c'est-à-dire à ressemblance animale (taureau, ours, sanglier, Epona ou déesse au cheval, etc.), — les autres tutélaires et domestiques (dieu au maillet, déesses-mères, génies locaux, dieux de la maison), — d'autres encore topiques, c'est-à-dire attachées à un lieu, à une rivière, à des montagnes ou à des arbres.

M. Drioux examine en autant de chapitres toutes ces variétés de dieux. Il énumère et décrit tous les vestiges que l'archéologie locale en a pu découvrir. Il dresse des cartes très soignées donnant exactement les emplacements de tous les centres du culte. Un dernier chapitre dessine devant nous la physionomie religieuse de la cité, nous indique les rites en usage, délimite la durée des cultes indigènes et tente de préciser le genre et le nombre des survivances que l'on en peut retrouver au sein même du christianisme. Il touche en passant au problème posé par l'ouvrage à fracas de Saintyves : *Les saints successeurs des dieux*, et lui donne, pour la cité lingonne, une solution équitable et claire, à savoir qu'il est *douteux* qu'un culte païen se soit purement et simplement transformé pour engendrer un *saint imaginaire*, tandis qu'il est certain que dans beaucoup de cas le culte d'un saint s'est substitué à celui d'une divinité païenne locale. En outre, comme le dit très bien M. Drioux : « Ce n'est pas seulement le lieu qui a survécu des anciens cultes, ce sont, on l'a vu, certaines pratiques superstitieuses, vestiges des superstitions antérieures, ou tout au moins pratiques analogues, en substance, à celles qui étaient en honneur chez les Gallo-romains, et cela principalement dans les campagnes, auprès des sources, des arbres, des rochers. C'est que là, le paganisme s'est maintenu longtemps, en dépit des interdictions conciliaires : la surveillance y était moins directe, peut-être aussi moins constante. »

Une constatation très intéressante est également la suivante : « Les Gallo-Romains se sont conduits tout comme les Gaulois du temps de la conquête. Le panthéon romain recouvrait alors en réalité un panthéon indigène et, malgré les apparences, les cultes locaux demeuraient très vivants. Ce n'est pas, avons-nous remarqué, le paganisme officiel qui s'est trouvé le dernier en lutte avec le christianisme, mais le paganisme autochtone et rural. Et c'est encore celui-ci que nous retrouvons, en marge du culte catholique, malgré les interdictions et les désaveux de la hiérarchie. » (P. 194-195).

Nous féliciterons chaudement M. Drioux d'avoir tenu grand compte des précisions décisives apportées à l'histoire des origines de la religion dans l'humanité par les travaux du P. Schmidt et du P. Pinard de la Boullaye. Nous étions empoisonnés jusqu'ici par les théories évolutionnistes qui substituaient aux faits constatés les inductions d'une philosophie de mensonge. Il est excellent que les chercheurs indépendants, c'est-à-dire soustraits aux dogmes officiels d'un athéisme ou d'un panthéisme tendancieux, nous disent ce qu'ils ont remarqué eux-mêmes [1].

Et voici maintenant la façon dont nous pouvons concevoir, selon M. Drioux, la religion des anciens Lingons avant la conquête romaine : « Religion domestique, écrit-il, c'était là le premier caractère de la religion lingone ; religion naturiste, des forces de la nature et surtout des forces du sol, c'en est le second. Ces divinités topiques appartiennent à la couche profonde de la civilisation. Les Celtes les ont reçues des Ligures et ceux-ci, sans doute, s'ils ne se confondent pas avec elles, des tribus qui les avaient précédés. C'était l'héritage d'un vieil animisme, cette tendance générale ou quasi-générale des primitifs à voir des esprits partout dans la nature. A des siècles de distance, les Lingons, à l'instar de leurs lointains ancêtres, animaient d'Esprits ou de Génies toutes les forces de la nature qui les entouraient, sources, fleuves, rochers, montagnes et forêts. Comment concevaient-ils ces Esprits ou ces Génies ? Ceux-ci n'étaient-ils que les diverses manifestations d'une force divine, créatrice et providente, ou constituaient-ils autant de petites divinités autonomes ? Etaient-ils la personnification même des forces naturelles ou celles-ci n'étaient-elles considérées que comme les demeures d'esprits d'une autre nature, inconnue et mystérieuse ? Les documents ne permettent aucune précision. » (P. 178-179). — Nous approuvons sans réserve la prudence de cette conclusion.

Et si l'on veut savoir ce que le Lingon attendait de ses dieux, le profit qu'il espérait tirer de son culte, M. Drioux nous répondra ceci : « Le dévot tenait à être, à chaque instant de son existence, en contact permanent avec un dieu et avec un dieu bien à lui, qui l'accompagnât du berceau à la tombe. Domestiques, ses dieux l'étaient à bien des titres : ils étaient les dieux de la maison, ils étaient aussi des dieux au service de la maison... » (P. 119).

Bref, ce livre est une mine de faits sur la religion primitive de la cité lingone. Nul doute qu'il puisse servir puissamment à l'étude de la religion dans les autres cités gauloises. Mais cette étude reste à faire !

Dictionnaire de Droit canonique. publié sous la direction de M. l'abbé R. Naz, professeur à la Faculté libre de Droit de Lille. — Fasc. VI : *Associations-Avortement*. — Paris, Letouzey.

Sous la nouvelle direction de M. l'abbé Naz, le *Dictionnaire de Droit canonique* a repris sa marche à une allure accélérée : deux fascicules en 1934, c'est un progrès considérable si l'on songe à l'intervalle de plusieurs années qui a séparé les premiers. Puisse la suite ne pas trop se faire attendre !

Une qualité qu'il importe de relever dans le présent fascicule, c'est la variété : les 36 articles qu'il renferme sont dus à la plume de 22 rédacteurs. On y sent le désir d'être bref autant que précis et de ne pas se perdre dans des dissertations démesurées. Etait-il cependant nécessaire de consacrer 48 colonnes à l'incapacité bénéficiale des *aubains ?* Ce terme, en vieux français, désigne les étrangers et M. Laprat, professeur à la Faculté de droit de Strasbourg, montre de façon fort érudite l'état d'infériorité où ces derniers se sont trouvés jadis en France, notamment en matière d'attribution de bénéfices. Il y a là un chapitre, pas toujours édifiant, des relations entre le St-Siège et le pouvoir civil. Aujourd'hui d'ailleurs quelque chose de cette incapacité demeure dans les concordats, qui stipulent l'attribution exclusive des évêchés à des nationaux.

Certains articles sont consacrés à des sujets de pur droit canonique. Citons, par exemple, *Attentatum en matière de procédure*, par E. Magnin, qui est un commentaire historique et pratique des canons 1854-1857 ; *Auditeur* (N. Jung), nom sous lequel on désigne les juges d'instruction et les membres du tribunal de la Rote Romaine ; *Aumône* (N. Jung et L. Crouzil) ; *Authenticité* (F. Claeys-Boüüaert) ; *Aveu* (P. Misserey) ; *Avocat* (P. Gillet) et *Avocats consistoriaux* (J. Rafalli). D'autres offrent surtout un intérêt historique, tels que *Audientia litterarum contradictarum* (G. Barraclough), appellation d'un ancien office de la Curie romaine qui eut une certaine importance au moyen âge ; cour de justice en même

[1] Je signalerai à M. Drioux que le P. W. Schmidt vient de donner un substantiel résumé de ses nombreux travaux au premier chapitre du tome I d'une monumentale Histoire de la Civilisation européenne, qui vient de paraître en Angleterre sous ce titre : *European civilization, its origin and development*, under the direction of Edward Eyre, Oxford and London, 1934. Le premier chapitre de ce remarquable volume a pour titre *Primitive man* ; il compte 82 p. in-8° et donne les conclusions du P. Schmidt sur ce sujet capital de l'état religieux et moral de l'homme primitif.

temps que bureau administratif, il était destiné à régulariser et à systématiser l'expédition des rescrits apostoliques. L'*Auditoire* (R. Naz) est un terme qui a signifié bien plutôt un lieu ou même un tribunal qu'une assemblée de personnes. L'*Avellana Collectio* (R. Naz) est une collection de lettres pontificales qui remonte au VIe siècle. Les documents qu'elle renferme sont une source précieuse pour l'histoire du droit, car deux cents d'entre eux ne se rencontrent nulle part ailleurs. La place qu'elle occupe ici — à peine une colonne — pourra sembler un peu limitée.

La liturgie s'apparente étroitement au droit canonique et leurs prescriptions s'entremêlent. C'est pourquoi on ne sera pas surpris de trouver dans ce fascicule plusieurs articles qui la concernent spécialement. M. P. Bayard lui a donné *Aube, Aumusse, Autel,* tandis que M. N. Jung a étudié l'*Aurore* en fonction de la célébration de la messe. Le P. Molien donne un long et savant historique de l'*Aureus Numerus* dans le comput ecclésiastique et retrace les origines, la discipline actuelle et la mystique de l'*Avent*.

Comme la législation sur l'état religieux est du ressort du droit canonique, une notice sur la *règle de S. Augustin* avait dans ces colonnes sa place toute marquée. Dom Lambot, de Maredsous, montre dans quel sens restreint cette appellation est exacte. Enfin trois personnages ont été l'objet de quelques lignes de biographie : *Atton, Atton de St-Marc* (R. Naz) et *Augustin d'Ancône* (J. Rivière).

Nous nous en voudrions de ne pas signaler, en terminant, les deux articles *Assurances contre l'incendie* et *Assurances contre les accidents,* de M. Grimaud, avoué à la Cour d'appel de Grenoble. La matière qu'ils traitent ne rentre peut-être pas dans le domaine du droit canonique au sens strict, mais ils exposent si clairement et si complètement les responsabilités et les droits des prêtres sur ce point d'après la loi civile que nous n'hésitons pas à les ranger parmi les plus utiles du présent fascicule. Droit civil et droit canonique, d'ailleurs, ne sont pas des étrangers l'un pour l'autre : le pape Pie XI n'a-t-il pas récemment, lors du congrès juridique de l'Apollinaire, déclaré que le premier est par rapport au second comme la philosophie à la théologie ? C'est surtout grâce à des articles de ce genre que le *Dictionnaire de Droit canonique* pourra aspirer à dépasser les limites d'un petit groupe de lecteurs spécialistes et à se répandre largement dans les milieux ecclésiastiques.

Robert VALLERY-RADOT. — **Dictature de la Maçonnerie.** — Un vol. in-8 couronne de 296 p., 15 fr. — **Paris,** Bernard Grasset. 1934.

Les lecteurs de l'*Ami* ont eu la primeur de cet ouvrage dans les articles parus, les 26 juillet et 9 août dernier, sur la franc-maçonnerie. Nous y avions en effet beaucoup emprunté aux articles de la *Revue hebdomadaire* que l'auteur a réunis ici en volume. On a bien compris qu'il s'agit non d'un exposé farci de textes et de dates ou de nombres, mais d'une étude des intentions et des plans. L'auteur refait l'histoire contemporaine en y montrant partout la griffe maçonnique. Il écarte les voiles. Il donne les noms des grands adversaires du christianisme. A une époque où l'on commence à voir clairement que la crise de la civilisation européenne est avant tout une crise de la foi chrétienne, en sorte qu'il suffirait d'un retour à la foi chrétienne pour faire refleurir la civilisation et ouvrir une nouvelle période de la grandeur humaine, il est indispensable que les esprits réfléchis comprennent que les plus mortels adversaires de la civilisation et du bonheur humain ont été les ennemis de l'Evangile et de l'Eglise. La franc-maçonnerie a été le mauvais génie de l'Europe ; c'est elle qui l'a conduite au bord du précipice ; c'est elle qui la pousse à faire le saut dans l'abîme. L'heure est venue de savoir si l'Europe veut vivre ou sombrer dans l'ignominie. L'ouvrage de M. Vallery-Radot, bien qu'il soit l'ouvrage d'un polémiste plus que celui d'un historien académique, servira, il faut l'espérer, à ouvrir bien des yeux. Nous lui souhaitons la plus large diffusion.

Nous ferions seulement quelques réserves sur les appréciations de l'auteur au sujet de la politique du ralliement préconisée par Léon XIII. Nous ne croyons pas que le grand pape ait donné dans les illusions qu'il lui prête. Nous sommes convaincus, et nous l'avons dit maintes fois ici, que le ralliement aurait dû se faire dès qu'il fut avéré que la monarchie était impossible, donc en 1873. La grande force de la maçonnerie fut de s'emparer de la mystique républicaine au point de pouvoir identifier République et maçonnerie. Le désir du pape Léon XIII était de détruire cette équation néfaste : République = Franc-maçonnerie. S'il échoua, ce ne fut pas sa faute, mais la faute de ceux qui ne surent pas le comprendre.

L'ouvrage de M. Vallery-Radot se divise en trois parties d'inégale importance : 1o De la Grande Loge de Londres à la Charte (1717-1815) ; — 2o De la Charte à Sedan (1815-1870) ; — 3o De Sedan à l'affaire Stavisky (1870-1933). Cette dernière partie est beaucoup plus développée que les deux autres ; elle occupe à elle seule la moitié du volume. C'est aussi celle qui nous intéresse le plus. Nous croyons que nos lecteurs auront avantage à relire nos deux articles sur la maçonnerie, en étudiant le livre passionné et sincère de M. Vallery-Radot.

François Pallu, *principal fondateur de la Société des Missions Etrangères (1622-1684),* par Louis BAUDIMENT, Supérieur du Grand Séminaire de Tours. — In-8 de 500 p., avec 22 grav. hors texte et trois cartes, 50 f. — Paris, Beauchesne.

Cette magnifique étude sera hautement appréciée de tous ceux qu'intéresse le mouvement missionnaire et l'histoire des missions. François Pallu, d'abord chanoine de la Collégiale St-Martin de Tours, se découvrit, à peine âgé de 24 ans, la vocation missionnaire, au cours de quelques entrevues avec un jésuite de zèle admirable, le P. de Rhodes. Ce religieux avait évangélisé le Tonkin, l'Annam, la Cochinchine. Il comprenait fort bien qu'aux Indochinois convertis il fallait un clergé indigène, et il était venu tout exprès en Europe pour demander au pape Innocent X de vouloir bien constituer ce clergé indochinois et, pour ce faire, envoyer en Extrême-Orient des évêques qui auraient pour mission spéciale de créer des séminaires et de former des prêtres indigènes.

Ce n'était pas la première fois que l'idée d'un clergé indigène dans les pays de mission était lancée ; mais elle allait enfin être réalisée par François Pallu et ses compagnons, et en même temps devait se constituer à Paris, par les mêmes initiatives, la Société des Missions Etrangères.

Le P. de Rhodes, en effet, avait reçu d'Innocent X la mission de trouver trois prêtres qui consentiraient à recevoir l'onction épiscopale pour s'en aller organiser les Eglises d'Asie. La Providence, par l'intermédiaire d'un autre jésuite, le P. Bagot, mit le P. de Rhodes en relation avec Ballu et quelques jeunes prêtres aussi ardents. Après bien des délais, Pallu et som ami Lambert de la Motte furent nommés par Alexandre VII Vicaires apostoliques, le premier du Tonkin, le second de la Cochinchine. Un troisième Vicaire apostolique, Cotolendy, devait bientôt leur être adjoint.

Sacré évêque à Rome à 32 ans, Pallu reçut bientôt, à Paris où il était retourné, les instructions de la Propagande. Les Vicaires apostoliques devaient s'attacher à la formation d'un clergé indigène ; mais ils devaient aussi déterminer aux missionnaires leur terrain d'apostolat.

Pallu eut très tôt la pensée de recruter des missionnaires : d'une part, il fallait bien que les Vicaires apostoliques fussent accompagnés pendant leur voyage, puis, une fois arrivés à destination, aidés dans la formation du clergé indigène ; d'autre part, l'éducation de ce clergé ne se ferait pas en un jour ; pendant de longues années les jeunes Eglises auraient besoin du concours de prêtres européens pour choisir, instruire et former à l'apostolat les chrétiens destinés au sacerdoce. Les premiers futurs missionnaires se formèrent en compagnie des Pères de la Mission. Puissamment aidé par ailleurs par la fameuse Compagnie du Saint-Sacrement, Pallu vit bientôt le petit troupeau s'accroître en des proportions inespérées. Il choisit les tempéraments robustes, les caractères bien trempés, les âmes résolues à tous les sacrifices, et le 2 janvier 1662, il s'embarquait à Marseille avec sept ecclésiastiques et deux laïcs.

Deux chapitres considérables sont nécessaires pour raconter les péripéties, les difficultés, les épreuves de ce voyage, tantôt par mer, tantôt par terre, qui dura plus de deux ans. Plusieurs décès s'étaient produits en cours de route. N'importe ! Pallu avait retrouvé au Siam Lambert de la Motte et avait jalonné la route de correspondants sûrs qui maintiendraient les relations vitales entre la mission et l'Europe chrétienne.

Les difficultés sans nombre qu'il avait rencontrées jusqu'alors ne faisaient que préluder à des difficultés plus graves. Près de trois ans de séjour au Siam lui persuadèrent que seul il aurait l'autorité nécessaire pour faire prévaloir près de la Propagande les réformes qu'il avait projetées : suppression du patronage des Portugais, unification dans la direction des missionnaires, interdiction à ceux-ci de faire du commerce, etc. Il voulait surtout donner à ses missionnaires à lui une formation plus profondément religieuse, basée sur la pratique des austérités. En avril 1667, Pallu était de retour à Rome ; peu après, à Alexandre VII succède Clément IX. Pallu trouva une vive opposition de la part des religieux à accepter la juridiction des Vicaires apostoliques : sur ce point toutefois, il obtint gain de cause. Mais les projets concernant la réforme de sa société ne furent pas agréés : Pallu se soumit humblement et, le jour même où le Souverain Pontife approuva ce que la Sacrée Congrégation avait décidé, il « mangea de la viande et but du vin ».

De Rome, il revint à Paris organiser son Séminaire des Missions Etrangères, prendre avec lui quelques missionnaires et quêter des ressources. Colbert le reçut avec bienveillance et Louis XIV lui-même, conscient de l'utilité des missions pour l'influence française, lui accorda une audience. Le 11 avril 1670, Pallu s'embarquait une deuxième fois pour le Tonkin. Le voyage se fit entièrement par mer, en doublant le cap de Bonne Espérance, par Madagascar, l'Inde et l'Indochine.

Pallu devait revenir une fois encore en Europe : les missionnaires jésuites ne voulaient pas accepter la juridiction des Vicaires apostoliques et s'obstinaient à faire du commerce pour fournir des ressources à leurs missions. M. Deydier, compagnon de Pallu, avait dénoncé ce négoce illicite, contraire au droit immémorial de l'Eglise, droit renouvelé par les Constitutions d'Urbain VIII et de Clément IX. En 1674, ce missionnaire désigne nommément deux navires qui appartiennent aux jésuites et qui arrivent au Tonkin chargés de leurs marchandises : « Ces bâtiments ont beau avoir des noms pieux, *Saint-François-Xavier, Vera Crux ;* ils n'en sont pas moins en révolte contre l'autorité pontificale. La défense des jésuites est curieuse. D'après eux (il ne s'agit évidemment que de quelques missionnaires, et non de l'ensemble de la Compagnie), les Constitutions pontificales étaient subreptices, parce que non fondées sur les faits. Les faits allégués pour la justification des missionnaires délinquants était leur pauvreté et les besoins extrêmes de leurs missions ; ils ne négociaient point pour s'enrichir, et c'était si vrai que telle de leurs provinces était lourdement endettée. Mais, continuaient-ils, en cas d'urgente nécessité, quand le religieux ou le clerc ne peuvent subsister autrement, les moralistes leur enseignent que l'interdiction du commerce ne les concerne plus et qu'ils peuvent faire du négoce pour vivre. Ils déclaraient donc être en état permanent de nécessité ; ce qui aurait dû être l'exception, devenait pour eux la règle. — Le Vicaire apostolique répliquait que les inconvénients d'une telle attitude, outre celui de la désobéissance, étaient graves : soucis matériels, préoccupations mercantiles, déconsidération auprès des populations indigènes, etc. Les tractations relatives à cette affaire sont d'un intérêt captivant. Il semble que toute l'habileté humaine fut mise en œuvre pour empêcher Pallu d'aboutir. Mais l'autorité du Général des jésuites finit par triompher des oppositions et tout se termina, du moins en Extrême-Orient, conformément aux désirs de Pallu (qui mit d'ailleurs beaucoup de charité dans ses revendications), et pour l'honneur de l'Eglise. On doit au Général des Jésuites d'avoir aplani les difficultés près de Louis XIV relativement à la juridiction accordée aux Vicaires apostoliques dans les missions, juridiction dont s'effarouchait, bien à tort du reste, l'omnipotence royale.

Pallu devait mourir en terre de Chine, le premier évêque, pensait-il, qui soit entré en Chine « après que la mémoire des évêques y a été abolie pendant plus de mil ans ». Toutes les difficultés étaient loin d'être résolues. Certains jésuites refusaient encore d'accepter la juridiction du Vicaire apostolique ; la question brûlante des « rites chinois » se posait à la conscience des missionnaires ; trop de divergences s'accusaient dans l'administration des sacrements... Mais l'heure de Dieu avait sonné : le dimanche 29 octobre 1684, Pallu mourait à Mo-yang.

A sa mort, soixante-neuf missionnaires ont déjà quitté la France ; six Vicariats apostoliques ont été fondés, huit évêques donnés à ces régions qui n'en possédaient pas un seul en 1660. A Paris, il y a un Séminaire des Missions Etrangères, au Siam un Séminaire général et au Tonkin un Séminaire local. L'œuvre de Pallu continuera, se perfectionnera et grandira merveilleusement avec le temps. Mais il était nécessaire pour mettre à l'honneur les « Missions Etrangères », pour glorifier la mémoire de Pallu, et pour souligner l'innovation qu'apportait à l'apostolat missionnaire l'institution des Vicaires et des Vicariats apostoliques, d'en retracer les origines à l'aide des documents de première source. M. le chanoine Baudiment a réalisé cette œuvre de main de maître. Son ouvrage sera lu et apprécié non seulement des amis des missions, mais de tous les historiens. L'auteur a su dire la vérité sans blesser personne, mais sans omettre aucune des graves difficultés qui, dans l'Eglise catholique, marquèrent l'institution des Vicariats apostoliques.

Denys Gorce, docteur en médecine, docteur ès lettres. — **Le laïc théologien.** *Introduction à l'étude de la théologie*, avec préface de Mgr Mathieu, évêque d'Aire et de Dax. In-8 de XVI-480 p., 20 f. Paris, Auguste Picard. — **Newman et les Pères.** *Sources de sa conversion et de sa vie intérieure.* In-8 de 116 p., 10 f. Editions du Cerf, à Juvisy (Seine-et-Oise).

I. — Il y a, de nos jours, des laïcs théologiens ; le Dr Gorce est du nombre, et les ouvrages qu'il a publiés sur maints sujets religieux montrent qu'il est théologien de race. Mais quand ces laïcs sont bons théologiens, comme c'est le cas présent, ils ont, si j'ose le dire sans froisser mes confrères en théologie, un avantage appréciable sur le prêtre. Vivant dans le monde, habitués à formuler leurs pensées dans des moules qui nous sont quelque peu étrangers, ils peuvent plus facilement trouver le point de contact qui

permet à la doctrine traditionnelle d'être plus favorablement accueillie par les cerveaux modernes.

Le Dr Gorce nous en donne une démonstration péremptoire dans son *Introduction à l'étude de la théologie*. Son livre est une vive et bienfaisante réaction contre l'esprit moderne, issu de Descartes et de Spinoza, qui interdit à l'intelligence humaine l'accès de la théologie en enlevant, au préalable, toute valeur de science à la métaphysique. Si l'on veut rester dans l'ordre, il faut que la théologie reprenne son rôle de science suprême, régulatrice de la pensée : l'intelligence doit être *fidèle* et la foi doit être *intelligente*. La béatitude, fin dernière de l'homme, n'est-elle pas constituée, avant tout, par la claire vision de Dieu ? Se préparer à la béatitude, c'est donc, avant tout, se préparer à une fête de l'intelligence, et l'on s'y prépare ici-bas en cherchant la vérité.

C'est à cette recherche de la vérité par la théologie, c'est-à-dire à la science du Vrai qu'est Dieu, que le Dr Gorce convie ses lecteurs. Mais cette science du Vrai, nous ne l'avons sur terre, s'il s'agit de la Vérité surnaturelle, qu'avec le secours de la foi, qui est à la base même de la théologie. Cette foi cependant n'est pas irrationnelle. Elle présuppose une enquête apologétique, qui apporte une justification rationnelle du devoir de croire. Mais ce n'est là, pour reprendre l'expression du Dr Gorce, que le « vestibule » du palais de la théologie. Pour y pénétrer plus avant, il faut l'étude de l'Ecriture Sainte, la fréquentation des Pères et surtout, peut-être, le désir de la vérité, cette « inquiétude » du vrai qui est le meilleur ressort de l'intelligence. Dans la magistrale préface qu'il a écrite pour cet ouvrage, Mgr l'Evêque d'Aire et Dax marque avec force la nécessité de la préparation du sujet se disposant à la conquête de la vérité. Si les vérités divines sont intelligibles *quoad se*, elles ne le sont pas toujours *quoad nos* : « Les yeux du théologien le plus averti ressemblent, selon la comparaison d'Aristote adoptée par S. Thomas, « aux organes visuels de la chouette : *oculis noctuæ* ». Il y a donc un « déficit intellectuel » qu'il faut combler. Et le meilleur moyen de parer à ce déficit intellectuel, c'est de soigner le sujet, de le préparer moralement à recevoir la vérité, de lui communiquer l'impression qu'il ne peut pas s'en passer : « Il n'y a pas de meilleure marque de santé spirituelle que l'appétit. » Deux sens nous communiquent cet appétit : le sens de notre indignité morale, qui nous oblige à nous tourner vers Dieu et à accueillir le Sauveur ; le sens du mystère qui « nous empêchera de nous contenter des clartés faciles de la raison raisonnante, et nous fera désirer les certitudes supérieures, celles que donne à l'âme mortifiée le commerce intime avec le Christ. »

Notre « laïc théologien » développe parfaitement ces idées au cours de sa substantielle introduction, mais notamment dans sa cinquième partie : *A la conquête de la Vérité divine*, dominée par ces trois pensées fondamentales : empressement à chercher, humilité à demander, persévérance à scruter. Et c'est dans les formules augustiniennes, au livre des *Soliloques*, qu'il cherche « une idée nette de ce qu'est au juste la connaissance de Dieu requise par la théologie, du rôle de la préparation morale qui y conduit, du prix élevé enfin auquel se doit acheter la vérité divine ». Saint dépouillement, éloignement des choses sensibles, divine atmosphère créée par la pureté autour de l'âme, voilà le chemin par lequel le vrai théologien monte à la conquête de la vérité.

Toutefois, il convient encore de faire un pas en avant : analyser abstraitement le contenu de la foi ne suffit pas au théologien digne de ce nom. « Non content de « spéculer » sur l'invisible, il essaie aussi de le *réaliser*, selon une expression chère aux théologiens anglais et à Newman en particulier, c'est-à-dire de se comporter à son égard comme on se comporte à l'égard des réalités immédiates et tangibles. ». La théologie a son couronnement dans l'amour. On peut dire d'elle ce que S. Thomas dit de la contemplation : c'est un acte d'intelligence, mais l'amour est à son principe et à son terme (IIa-IIæ, q. 180, a. 1). Et « celui qui aime n'est pas satisfait d'une appréhension superficielle de l'objet aimé ; il s'efforce de rechercher curieusement chacune des choses qui peuvent toucher de près cet objet et ainsi il pénètre jusque dans son intérieur » (Ia-IIæ, q. 28, a. 2). N'est-ce pas d'ailleurs la doctrine de S. Paul, I Cor., XIII, 1-2 ? Est-ce là la condamnation de la théologie scolastique, qui semble « avoir réduit la théologie à n'être qu'une géométrie non seulement pour la présentation, mais même pour le style, systématiquement sec et uniforme ? » Tout en réprouvant le jugement excessif de Fleury sur ce point, le Dr Gorce semble lui accorder cependant une large part de vérité et il nous paraît un peu dur, même pour S. Thomas : « S. Thomas a besoin d'être réchauffé, revivifié, accommodé et, selon la comparaison des Pères à propos de l'Ecriture, arrosé de jus... Sa *Somme* n'est qu'une vaste géométrie ». Les textes que nous avons cités quelques lignes plus haut, en les empruntant au Dr Gorce lui-même, montrent ce qui reste encore d'excessif dans ce jugement déjà mitigé.

La vérité est qu'une théologie systématique devra forcément être systématique. Qu'on en déduise, postérieurement aux exposés didactiques, les conclusions affectives qu'elle comporte, rien de mieux. Mais l'esprit humain est ainsi déficient qu'il faut lui proposer successivement, et de manière disjointe, des vérités qui, dans l'objectivité, sont unis inséparablement. Dieu n'est-il pas LA perfection ? Et cependant nous étudions *les* perfections divines !

La conclusion du Dr Gorce, avec son tantinet de sévérité à l'égard de la scolastique et de S. Thomas, aura cependant cet excellent résultat de montrer à quoi doit aboutir, en fin de compte, l'étude de la vérité religieuse : l'union de toutes nos facultés, la poussée de toute notre vie morale, vers Dieu qui seul peut combler nos désirs et apaiser nos inquiétudes.

II. — L'étude sur *Newman et les Pères* est antérieure de quelques mois à l'*Introduction à la théologie*. En l'écrivant, le Dr Gorce a voulu contribuer, pour sa part, à la commémoraison du centenaire du mouvement d'Oxford ; il y évoque « le rôle des Pères dans la vie personnelle de John Henry Newman. » Les Pères sont trop intimement mêlés au drame de la conversion de Newman pour qu'on puisse les en séparer. M. Gorce a voulu faire, de cette question, une étude suivie qui puisse « donner, à la lecture, cette impression d'unité morale, d'identité, de progrès, de continuité, de personnalité » si chère à Newman. On y verra l'influence bienfaisante et contraignante que peut exercer sur une âme d'élite l'argument traditionnel. C'en est, pour ainsi dire, la démonstration imagée et vécue. A ce point de vue, l'*Apologia*, où Newman raconte sa conversion, est un plaidoyer hors pair en faveur de la patristique.

Newman ne fut pas seulement l'heureux bénéficiaire de la patristique ; il en fut aussi le théoricien. Il s'est exprimé avec ce sens bienfaisant des réalités qui lui est propre, sur la manière dont il convient de s'y prendre pour étudier les « saints d'autrefois ». L'introduction de son étude sur S. Jean Chrysostome peut être considérée à ce point de vue comme un véritable manifeste.

L'étude du Dr Gorce comprend quatre parties : 1o les premières études patristiques de Newman, ce que l'auteur nomme « la musique enchanteresse » ; 2o Le désir de Newman de régénérer l'anglicanisme par le retour aux pratiques du christianisme primitif : de là, pour lui, une véritable révélation des Pères de l'Eglise, par le bréviaire ; 3o « Sous les coups d'Athanase et de S. Léon » : par l'étude de l'arianisme et du monophysisme, réfutés par les Pères, Newman reçoit le « choc dogmatique » et en arrive à concevoir le principe du développement du dogme. Il devient catholique ; 4o Converti, « les vieux amis du IVe siè-